

چیستی وحی از دیدگاه مَلّاصدرا

محمد جعفری*

چکیده

همواره بحث از چیستی وحی از منظرهای گوناگون بحثی جذاب بوده است. در این میان، جسارت حکیمان در ورود به این عرصه و دست‌اندازی به فهم ابعاد و اضلاع وحی ستودنی است. فلاسفه، با طرح این بحث، گام مؤثری در راه تلفیق دین و فلسفه و تحلیل فلسفی آموزه‌های دینی برداشتند. مَلّاصدرا وحی را نوری می‌داند که طوری ورای طور سایر مدرکات دارد. وی فاعل وحی را خدا و البته حامل آن را نبی می‌داند که افزون بر کمال سه قوه عاقله، متخیله، و حاسه، از جانب خدا نیز مأموریت یافته است و از رهگذر وحدت با عقل فعال، به درک معارف ملکوت می‌رسد. وحی در اندیشه وی، گزاره‌ای و زبانی بوده که از طریق تنزل در مراتب وجودی عالم و انشای نفسانی نبی، رقم خورده و دارای مراتب عقلانی، مثالی، و حسّی می‌گردد. مهم‌ترین دستاورد این مقاله آن است که زبانی بودن وحی در نظریه مَلّاصدرا، سازوکار لازم را می‌یابد. در نگاه نهایی، می‌توان ادعا نمود که پاره‌های مثبت نظریه وحی فلسفی می‌تواند در تکمیل و غنای وحی‌شناسی قرآنی، به‌ویژه در مباحثی همچون تمثّل و دیداری و شنیداری شدن وحی، ما را مدد رساند و عدم اعتنا به این دیدگاه، چالش‌های جدی فراروی وحی را بی‌پاسخ می‌گذارد. کلیدواژه‌ها: وحی، الهام، قوه متخیله، عقل فعال، قوه عاقله، عوالم، عقول، تمثّل.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، دریافت: ۸۹/۲/۱۱ - پذیرش: ۸۹/۵/۱۶

mjafari125@yahoo.com

مقدمه

سخن گفتن از امور ماورایی کار دشوار نیست (البته تا وقتی که کار به فهم چیستی و تبیین ابعاد تودرتوی این امور نرسیده باشد)؛ اموری که از قلمرو حسّ انسان خارج‌اند و به سادگی نیز به کمندِ عقل و ناطقۀ آدمی در نمی‌آیند. ماهیت این امور همچون امور دیگری که در دسترس معدودی از انسان‌ها بوده است؛ همواره پیچیده و رازآلود قرار داشته‌اند، وحی و معرفتِ وحیانی از این امورند. معلومات اندکی که در آیات و روایات در مورد چیستی وحی وجود دارد، کمک زیادی به فهمِ زوایای مبهمِ آن نمی‌کند. در این میان، جسارت حکیمان در زمینهٔ فهمِ ابعاد و اضلاعِ وحی ستودنی است. دیدگاهِ فارابی در مورد اتصال روح نبی به عقل فعال، که در بیان ماهیت وحی ابراز شده بود، نقطهٔ عطف و شروعی بود برای نظریه‌پردازی در باب چیستی و چگونگی وحی؛ به طوری که نظر فلاسفهٔ دیگر از جمله ابن‌سینا را برانگیخت و در حکمت متعالیه، با تأثیرپذیری از عرفان و حکمتِ سینوی و اشراقی، به تکامل و غنای بیشتری رسید. فلاسفه، با طرح این بحث، گام مؤثری در راه تلفیق دین و فلسفه و تحلیل فلسفی آموزه‌های دینی برداشتند.

نظریهٔ وحی مَلّاصدرا، به اجمال، عبارت است از: اتصال نفس نبی به ذوات مجردۀ عالم عقل (به ویژه عقل فعال) و مشاهدهٔ همهٔ حقایق هستی که در الواح محفوظ (عالم عقول) و محو و اثبات (نفوس فلکی) مکتوب است. آنچه که در نظریهٔ فلسفی وحی، جای تأمل و کاوش عمیق دارد، نحوه و چگونگی اتصال و اتحاد میان نفس نبی و عقل فعال است که در این مقاله تلاش شده با تکیه بر مبانی اندیشهٔ صدرالمتألهین به مفاد روشن‌تری برسد. بدیهی است که از طریق تبیین زیرساخت‌های این نظریه، نظیر مسئلهٔ عوالم وجود، قوای نفس و... است که می‌توان به ابعاد و زوایای دیگرِ وحی، نظیر زبانی یا غیرزبانی بودن وحی، نشئه و مهبط وحی، انحا و صور وحی، مراتب و مراحل آن و نهایتاً نحوهٔ دیداری و شنیداری شدن وحی برای نبی، از منظر فلاسفه دست یافت. همچنین، جایگاه و کیستی فاعل و قابل وحی و به تبع آن، نقش قوای نبی از یک‌سو و ساکنان عالم ملکوت از سوی دیگر در به‌منصهٔ ظهور رسیدن وحی، همه از مباحث این تحقیق خواهد بود.

بدیهی است که بحث ما صرفاً هستی‌شناسی وحی است و نه معرفت‌شناسی آن. درست است که وحی خود به عنوان یک منبع معرفتی در کنار سایر منابع نظیر حسّ، عقل، و شهود مطرح است، ولی ما در اینجا به این منبع یا ابزار معرفت‌بخش نگاه معرفت‌شناسانه نداریم. در نگاه معرفت‌شناسانه، هدف شناخت ارزش یک معرفت و اعتبار و درستی آن است. از این زاویه،

وحی را نیز به عنوان معرفت یا منبع معرفتی می‌توان، در نظر گرفت و در مورد ارزش دلالتی و میزان واقع‌نمایی آن سخن گفت؛ همچنین می‌توان دیدگاه فلاسفه را در این باب جویا شد. ما در این مقال، به دنبال فحص دیدگاه مَلّاصدرا در مورد تعیین ارزش و صحت و درستی وحی به عنوان یک معرفت نمی‌باشیم؛ بلکه صرفاً درصددیم در مورد فرایند شکل‌گیری معرفت و حیانی در عالم خارج و امکان آن به تحقیق بپردازیم. البته بدیهی است که این بحث دارای مبانی جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه متعددی است که باید آن را از هستی‌شناسی، الهیات و نیز علم‌النفس این حکیم نامدار بیرون کشید.

الف) ضرورت وحی

از دیدگاه مَلّاصدرا، نمی‌توان دلیل نقلی را بر دلیل عقلی مقدم نمود؛ زیرا عقل پایه نقل است و خدشه در آن خدشه در خود نقل تلقی می‌گردد.^۱ البته این در جایی است که دلیل عقلی بتواند مستقلاً به اثبات یا نفی چیزی بپردازد؛ وگرنه جز نبوت و شریعت، راهی برای دسترسی به حقایق نخواهیم داشت. مَلّاصدرا بر آن است که یکی از مواردی که عقل درباره آن عاجز است، کیفیت نزول وحی بر انبیا می‌باشد.^۲

دلیل ناتوانی عقل از ادراک کیفیت وحی و امور ملکوتی از نظر مَلّاصدرا آن است که دامنه ادراکات عقلی محدود به مفاهیم ذهنی و معقولات ثانی است و این مانند آن است که کسی برای ادراک شکر، به مفهوم حلاوت اکتفا نماید. وی اصحاب عقول را مصداق این آیه شریفه می‌داند: «أُولَئِكَ يَنَادُونَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ» (فصلت: ۴۴). به اعتقاد مَلّاصدرا، تنها راه جبران ضعف عقل در این امور، که طوری و رای طور عقل دارند، آن است که انسان بی‌واسطه یا با واسطه به منبع خزاین علم الهی و شریعت متصل گردد.^۳ از همین جا می‌توان به ضرورت و بایستگی وحی رسید.

مَلّاصدرا برای اثبات ضرورت و بایستگی وحی دلیلی اقامه می‌نماید. وی می‌گوید: سعادت آدمی منوط به دو امر است؛ یکی آگاهی از حقایق و علوم معقول کلی و دیگر اتّصاف به صفات حسنه و تنزه از صفات رذیله. بدیهی است که انسان‌ها بدو از این کمالات تهی هستند. برای اینکه انسان‌ها به هدایت و رشد برسند، باید میان آنها و خدا واسطه‌ای قرار گیرد که علوم و کمالات را دریافت و به مردم ابلاغ نماید. لذا خداوند توسط ملائکه این حقایق را در اختیار انسان می‌گذارد. اما این امکان برای همه انسان‌ها فراهم نیست که با عالم بالا و ملائک ارتباط برقرار نمایند؛ تنها افرادی که واجد عقل قدسی و قوه حدس شدید و مؤتد به روح القدس هستند از این فیض بهره‌مند می‌گردند. نام این انسان‌ها انبیا و اولیاست که بر حسب صفای روح

و اشراقات باطنی، معارفی را دریافت می‌دارند که وحی و الهام نامیده می‌شود (وحی برای انبیا، و الهام برای اولیاست).^۴ رسیدن به این درجه از صفا و ذکای روحی و حدتِ قوهٔ حدس، خود یکی از کرامات و معجزات است؛ چراکه باعث می‌شود علومی را که انسان‌های دیگر با ریاضت‌های طاقت‌فرسای علمی به آن دست می‌یابند، نبی و ولی در مدتی کوتاه و بدون تعلیم و تعلّم بدان بار یابد.^۶ مآخذ را تأکید می‌کند: علمی که نبی از ملک وحی دریافت می‌نماید، علم تقلیدی نیست؛ زیرا علم تقلیدی را نمی‌توان علم دانست. علم به اموری یقینی گفته می‌شود که درک و تلقی آنها فقط از طریق ارتباط با اسباب و مبادی عالیّه میسر خواهد شد و ملک در این میان، تنها نقشی واسطه‌ای دارد تا این پل ارتباطی برقرار گردد.^۷

حکیم ما، در بیانی زیبا، نبی و نبوت را به شمس تشبیه می‌نماید که شأن و فعل آن افاضهٔ نور و روشنائی‌بخشی است؛ چه اجسام پیرامونی از نور آن بهره ببرند و چه نبرند. به همین ترتیب، نفس نبی نیز انوار علمی را به نفوس انسان‌ها افاضه و پرتوافکنی می‌نماید. البته قلوب انسان‌ها در این میان و در مواجهه با این نور متفاوت‌اند: پاره‌ای مانند قمرند که به نحو احسن، این نور را می‌پذیرند؛ برخی مانند آینه‌های صیقلی‌اند؛ بعضی به منزلهٔ اجسام تیره و کدرند که بر اثر تیرگی طبع و جمود قریحه، از ادراک حقایق نبوی محروم‌اند.^۸

ب) حامل و فاعل وحی

مآخذ را حامل و قابل وحی را نبی معرفی می‌نماید که حلقهٔ وصل عالم معقول و عالم محسوس است. وی در کتاب شواهد، در توضیح این ادعا، نخست دو نکته را متذکر می‌گردد: (۱) قلب انسان که همان قوهٔ ناطقهٔ وی است، دو باب دارد؛ باب اوّل به سوی عالم ملکوت باز می‌شود و باب دیگر به سوی عالم ناسوت.^۹ همان‌گونه که خداوند مخلوقات را در سه دسته خلق کرده است: ملائکه، حیوانات، و بنی آدم (که دستهٔ اوّل عقل محض‌اند و شهوتی در آنها نیست، دستهٔ سوم برعکس دستهٔ اوّل‌اند و دستهٔ دوم ترکیبی از عقل و شهوت‌اند)، به همین سیاق خداوند سه دسته انسان خلق نموده است: دسته‌ای غرق در معرفت حضرت حق و عظمت و کبریای اویند، عده‌ای در منجلاب شهوات و زندان دنیا محصور بوده و از ملکوت بی‌بهره‌اند، و دستهٔ سوم انسان‌هایی‌اند که در میانهٔ عالم ملک و ملکوت نشستند؛ آنها گاهی با حق تعالی نرد محبت می‌بازند و گاهی با خلق از در رحمت و شفقت درمی‌آیند. وقتی با رب‌الارباب مشغول به ذکر و خدمت‌اند، گو اینکه از خلق خبری ندارند و وقتی به سوی خلق باز می‌گردند، انگار که از ملکوت و عالم معقول بهره و حظی ندارند.

مَلَّاصِدْرَا دستة سوم را صدیقین، انبیا و مرسلین می‌داند که از دستة اول نیز عالی‌مرتبه‌ترند؛ زیرا آن‌چنان جامع‌الاطراف گشته و به قدری سعة صدر و طلاقَتِ لسان یافته‌اند که حالی آنها را از حال دیگر باز نمی‌دارد.^{۱۰} بیان مَلَّاصِدْرَا در این باره شنیدنی است:

فَالنَّبِيُّ لَابِدْأَنْ يَكُونَ آخِذًا مِنْ اللَّهِ مَتَعَلِّمًا مِنْ لَدُنْهُ مَعْطِيًا لِعِبَادِهِ مَعْلَمًا وَ هَادِيًا لَهُمْ فَيَسْأَلُ وَ يَجَابُ وَ يَسْأَلُ وَ يَجِيبُ نَاطِمًا لِلطَّرْفَيْنِ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَالَمَيْنِ سَمْعًا مِنْ جَانِبٍ وَ لِسَانًا إِلَى جَانِبٍ وَ هَكَذَا حَالُ سَفَرَاءِ اللَّهِ إِلَى عِبَادِهِ وَ شَفْعَاءِ يَوْمِ تَنَادَاهُ فَلِقَلْبِ النَّبِيِّ ص بَابَانِ مَفْتُوحَانِ أَحَدُهُمَا وَ هُوَ الْبَابُ الْدَاخِلَانِي إِلَى مِطَالَعَةِ الْوَلُوحِ الْمَحْفُوظِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ فَيَعْلَمُهُ عِلْمًا يَقِينًا لَدُنْيَا مِنْ عَجَائِبِ مَا كَانَ أَوْ سَيَكُونُ وَ أَحْوَالِ الْعَالَمِ فِيمَا مَضَى وَ فِيمَا سَيَقَعُ ... وَ الثَّانِي إِلَى مِطَالَعَةِ مَا فِي الْحَوَاسِ لِيَطَّلِعَ عَلَى سَوَاحِجِ مِهْمَاتِ الْخَلْقِ وَ يَهْدِيَهُمْ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَرُدُّهُمْ عَنِ الشَّرِّ فَيَكُونُ هَذَا الْإِنْسَانُ قَدْ اسْتَكْمَلَتْ ذَاتَهُ فِي كِلْتَا الْقَوْتَيْنِ آخِذًا بِحِظِّ وَافِرٍ مِنْ نَصِيبِ الْوُجُودِ وَ الْكَمَالِ مِنَ الْوَاهِبِ سُبْحَانَهُ بَحِيثٌ يَسْعُ الْجَانِبِينَ وَ يَوْفِي حَقَّ الطَّرْفَيْنِ... وَ هَذَا أَكْمَلُ مَرَاتِبِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَ أَوَّلُ شَرَائِطِ كَوْنِ الْإِنْسَانِ رَسُولًا مِنَ اللَّهِ.^{۱۱}

از بیان فوق، نکاتی چند استفاده می‌شود:

الف) نبی تحت تعلیم خداوند قرار داشته و صرفاً وحی را تلقی می‌نماید، بی‌آنکه دخالتی در محتوای آن داشته باشد. آنچه از سرچشمه نبوت سرازیر می‌گردد همه نمی‌است از یمِ غیب. پس، وحی مبدئی جز حق تعالی و مقیضی جز واهب سبحان ندارد. اگر در این میان ملکی نیز وجود دارد، صرفاً نقشی واسطه‌ای است که از قبل خداوند انجام می‌دهد.^{۱۲}

این‌همه آوازه‌ها از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود

ب) نبی در همه قوای خود به کمال رسیده و ظرف وجودی‌اش پر شده است، هم در قوای عقلی و روحی و هم در قوای حسی و خیالی. از این‌رو، فقط اوست که صلاحیت ریاست و خلافت الهی را در همه عوالم دارد.^{۱۳}

ج) نبی الزاماً باید شخصیتی دووجهی داشته باشد، وگرنه کار رسالت به انجام نمی‌رسد. او از پنجره داخلی قلب خویش به عالم بالا نظر می‌افکند، لوح محفوظ را مطالعه می‌نماید، از حقایق و اخبار غیب مطلع می‌گردد و از پنجره خارجی آن با خلق خدا درآمیخته و آموخته‌های خویش را با آنان در میان گذاشته، آنها را به حق و حقیقت هدایت می‌نماید. انجام این دو امر مهم، با هم، تنها از جانب شخصیتی برمی‌آید که میان عالم معقول و محسوس قرار گرفته باشد و این بالاترین مرتبه‌ای است که برای هر انسان قابل تصور می‌باشد و البته حداقل شرطی است که نبی باید احراز نماید.

از نظر مَلَّاصِدْرَا، ثقل و محور شخصیتی نبی بر دو امر فوق بنا نهاده شده است و سایر شرایطی^{۱۴} که برای نبی ذکر می‌شود، همه در راستای تحقق و تکمیل همان دو جنبه است. نبی باید دارای سلاست لسان و قدرت بیان در انتقال معلومات خود به مردم باشد. وی باید بتواند مردم را به احسن وجه به سوی اعمال سعادت‌برانگیز هدایت و ارشاد نماید. نبی باید قدرت مناظره با اهل جدال در همه علوم را داشته، از نظر جسمی نیز در وضعیتی باشد که بتواند خود با دشمنان بستیزد.^{۱۵}

در کتاب *تفسیر القرآن الکریم*، مَلَّاصِدْرَا بحثی جامع درباره صفات و خصایص نبی مطرح می‌کند که برخی از آنها به همان ویژگی‌های قبلی بازگشت می‌نماید؛ ولی یکی از خصوصیات، تازگی داشته و کاملاً مرتبط با بحث تلقی و انتقال وحی است. وی می‌گوید: نبی باید به لحاظ قوه باطنی آن‌چنان باشد که حقایق به صورت اشباح مثالی برای او در عالم میانه (یعنی عالم مثال) متمثل گردند. این قوت باید به اندازه‌ای باشد که حتی به حواس ظاهری نیز سرایت کند و آن اشباح در عالم حس نیز از طریق حواس برای او قابل درک باشند. بر این اساس، نبی باید ملک را بالعیان ببیند و کلام خدا را از وی بی‌پرده با عبارات و الفاظ فصیح بشنود و توسط ملک وحی از اخبار غیبی جزئی مطلع گردد.^{۱۶}

توضیح آنکه هر عالمی با ادراکی تلائم دارد و خود آدمی نیز برحسب کمالی که در هریک از درجات ثلاثه پیدا می‌نماید، در یکی از عوالم سه‌گانه قرار می‌گیرد.^{۱۷} پس کمال تعقل آن است که انسان به ملاً اعلی متصل گردد و ذوات ملائکه مقربین را مشاهده نماید.^{۱۸} کمال قوه متخیله آن است که منجر به مشاهده اشباح مثالی در عالم مثال منفصل و تلقی اخبار غیبی گردد و کمال قوه حساسه در این است که باعث تأثیر شدید در مواد جسمانی و انفعال و خضوع قوه جرمانی در برابر خود گردد.^{۱۹} ما در بخش بعد، این امر را بیشتر خواهیم شکافت.

ج) چیستی و چگونگی وحی

در ابتدا، مَلَّاصِدْرَا متذکر می‌گردد: همان‌گونه که بر مؤمن لازم است تا به کتاب‌های آسمانی نازل شده بر انبیا ایمان آورد، بر او ضروری است که کیفیت انزال این کتب را نیز بداند؛ از این‌رو، بر عالمان و مفسران قرآن است که در این زمینه تحقیق کنند و نتیجه آن را در اختیار اهل ایمان قرار دهند.^{۲۰} وحی از نظرگاه صدرایی، عبارت است از: نوری که خداوند بر قلب، عقل، و خیال آدمی افاض می‌نماید (که البته این نور طوری و رای طور و مرتبه سایر مُدَرکات دارد).^{۲۱} اگر این نور به عقل انسان بتابد، انسان حکیمی الهی خواهد شد و اگر به قوه متخیله او فیضان نماید، انسان به درجه رسالت و نبوت می‌رسد: «فیکون بما أفاضه الله علی قلبه و عقله المفارق

ولياً من أولياء الله و حكيماً إلهياً و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة و المتصرفة رسولاً منذراً بما سيكون و مخبراً بما كان و بما هو الآن موجود.»^{۲۲}

همان‌گونه که گذشت، کسی صلاحیت و توانایی ادراک وحی را می‌یابد که به کمال سه نشئه عالم دست یابد.^{۲۳} مَلَّاصِدْرَا در مقام توضیح ویژگی فوق، این‌گونه وارد بحث می‌گردد که گاه نفس انسان در عقل نظری به صفا و جلایی می‌رسد که هرگاه که اراده نماید، می‌تواند با عقل فعال ارتباط برقرار کند و از علوم لدنی بهره‌مند گردد؛ بی‌آنکه واسطه بشری در کار باشد. این همان مرتبه عقل مستفاد است که عالی‌ترین درجه کمال قوه نظری انسان است و این چنین شخصی - در واقع - نفسی قدسی می‌یابد. تعریف مَلَّاصِدْرَا از نفس قدسی چنین است: «مَنْ شديداً الحدس كثيرة كماً و كيفاً سريع الاتصال بعالم الملكوت يدرک بحدسه بحسبه أكثر المعلومات في زمان قليل إدراكاً ۲ شريفاً نورياً سميت نفسه قدسية.»^{۲۴}

انسان‌های دارای نفس قدسی در مدت زمانی کوتاه به آخرین معقولات دست می‌یابند؛ در حالی که افراد عادی اگر بخواهند به درک این امور نائل گردند، نیازمند تلاش فکری بسیار سخت و ریاضت آن‌هم در مدت طولانی هستند. مَلَّاصِدْرَا انسان‌های قدسی را انبیا و اولیا می‌نامد.^{۲۵} او در اینجا از مولفه جدیدی با عنوان «حدس» استفاده نموده است. اما بحث مهم‌تر، چیستی و ماهیت آن قوه است. از نظر مَلَّاصِدْرَا، دو نوع کشف داریم: کشف صوری و کشف معنوی. کشف معنوی صرف، از صور حقایق تهی می‌باشد و عبارت است از: ظهور معانی غیبی و حقایق عینی. این نوع کشف دارای مراتبی است؛ پایین‌ترین مرتبه کشف آن است که این ظهور معانی برای قوه مفکره حاصل گردد و ذهن بدون استعمال مقدمات و ترکیب قیاسی به نتیجه دست یابد، یعنی ذهن مستقیماً از مطالب به مبادی و بالعکس انتقال می‌یابد. این نحوه کشف را حدس گویند.^{۲۶}

مَلَّاصِدْرَا بر اساس تعریفی که ذکر شد، شدت حدس را به استعداد ذاتی انسان‌ها و قوه ذکاوت آنها برمی‌گرداند؛ یعنی همان‌گونه که در طرف نقصان افرادی را شاهدیم که کودن و نافهم‌اند، در طرف مقابل افرادی را داریم که در بالاترین درجه تعقل‌اند. مَلَّاصِدْرَا از این افراد به «شدیدالحدس» تعبیر می‌نماید که کم‌تعدادند، ولی وجود آنها عقلاً ممکن است.^{۲۷} از نظر حکیم ما، انسانی که از قوه حدس برخوردار است، از عالم بالا «من حیث لایحتسب» مورد عنایت قرار می‌گیرد؛ یعنی خود پیش‌بینی‌ای نسبت به ماوقع ندارد و گویا ناگهان چیزی به سوی او افکنده می‌شود. در حقیقت، او بدون اینکه به تعلّم و اکتساب بپردازد از معارف الهیه بهره‌مند می‌گردد.^{۲۸}

بی‌تردید، مَلّاصدرا اولین فیلسوفی نیست که در تبیین ماهیتِ وحی از عنصر «حدس» بهره برده است. پیش از او، ظاهراً/ابن‌سینا نیز از این عامل بهره برده است.^{۲۹} بر اساس عبارت ابن‌سینا در مبدأ و معاد، نخستین ویژگی نبی، داشتن قوه حدس قوی است. این خصلت مربوط به قوه عقل نظری است؛ زیرا کسی که واجد حدس قوی است، بدون اینکه نیاز به تعلیم و تعلم داشته باشد، از معقولات اولی (بدیهیات) به معقولات ثانوی (اکتسابی و نظری) راه می‌یابد. ابن‌سینا این امر را ممکن، و البته نادر تلقی می‌نماید که از طریق اتصال با عقل فعال حاصل می‌آید؛ یعنی صاحب قوه قدسی چنان استعدادی دارد که به مثابه کبریتی است که با یک افاضه و جرقة عقل فعال شعله‌ور می‌گردد^{۳۰} و بدون آنکه بخواهد به تفکر و تأمل بپردازد، به معقولات دست می‌یابد. مروری بر عبارات مَلّاصدرا، بیانگر آن است که وی در مطالب مربوط به حدس، از ابن‌سینا الهام گرفته است.

افزون بر کمال در قوه عاقله، در قوه متخیله نیز نبی به درجه و کمالی می‌رسد که می‌تواند در خواب یا حتی بیداری، عالم غیب و صور مثالی غیبی را ببیند و اصوات حسی را بشنود. نبی در این مقام است که ملک وحی را مشاهده می‌کند و کلام منظوم الهی را به گوش می‌نیوشد. و این ویژگی مختص انبیاست و حتی اولیا در آن سهمی ندارند.^{۳۱}

بر این اساس، مَلّاصدرا دلیل درستی رؤیاها و منامات صادق را اتصال نفس انسان به جواهر عالیه در عالم بالا می‌داند.^{۳۲} وی البته در مورد حالت بیداری معتقد است که نفس باید دارای چنان قوتی باشد که بتواند قوای ادراکی خود را کنترل کند؛ مشاعر سفلی آن را از درک امور عالیه بازدارد و قوه متخیله بتواند حس مشترک را از مشاهده ظواهر فارغ سازد و به مشاهده امور باطنی سوق دهد. در این صورت، اتصال و دریافت معارف نیز مانند خواب میسر خواهد شد؛^{۳۳} زیرا نفس انسان مستعد تجلی حقایق می‌باشد و آنچه شرط است، این است که حائلی میان لوح عقلانی و لوح نفسانی نباشد که در این صورت، حقایق اشیا از آن لوح به این لوح تجلی و سرایت می‌نماید.^{۳۴} از نظر مَلّاصدرا، نفس آدمی مجرد است؛ مبادی عالیه و ملائکه مقربین نیز مجردند و هیچ حجاب و حائلی میان مجردات وجود ندارد، جز ماده. پس اگر نفس از تعلق و احتجاب خود به بدن فارغ گردد، بلافاصله به مبادی عالیه متصل می‌شود و نقوش علمی و صفات کمالی در آن تَلألُؤ پیدا می‌کند.^{۳۵}

حال، سؤال اینجاست که اطلاع از عوالم غیب و جزئیات از طریق قوه متخیله، به چه صورت و چگونه تحقق می‌یابد؟ مَلّاصدرا در تبیین این امر می‌گوید که صورت همه اتفاقات و وقایع گذشته و آینده عالم در الواح عالیة آسمانی ثبت و ضبط است.^{۳۶} وی اعتقاد دارد: نفوس فلکی،

بر حوادث و وقایع جزئی عالم مؤثرند؛ لذا به لوازم و غایات حرکات خود علم دارند و همه جزئیات عالم نزد آنها هویدا است. به بیان دیگر، ضوابط کلی کائنات توسط حق تعالی بر لوح فلکی نگاشته شده است و نفوس فلکی از طریق کلیات به جزئیات، و از رهگذر عقلیات^{۳۷} به حسّیات دست می‌یابند.^{۳۸}

از نظرگاه این حکیم، صرفاً موجودی می‌تواند از جزئیات آگاهی یابد که امکان تمثّل و تخیل جزئیات در نفس او وجود داشته باشد؛ نفوس فلکی^{۳۹} این قابلیت را دارا هستند. صور مثالی جزئیات از طریق مبادی عالیّه در لوح نفسانی فلک مرتسم می‌گردد و قوه متخیله فلکی از طریق آن صور، و به دلیل انطباق عوالم، به لازمه جسمانی آنها و نحوه تحقق آنها در عالم ماده پی می‌برد.^{۴۰} حال، با اتصال قوه متخیله نبی به این جواهر عالیّه، آئینه نفس نبی نیز که به واسطه تکامل در عقل نظری و دوری از شهوات کاملاً صیقلی شده است،^{۴۱} در معرض انفعال و تأثیر و انتقاش از صور علمی موجود در این نفوس فلکی قرار می‌گیرد، از امور جزئی و وقایع گذشته و آینده آگاه می‌شود و انذار می‌دهد.^{۴۲}

مَلّاصدرا در کتاب *شواهد*، در اشراقی تحت عنوان «کیفیت اتصال نبی به عالم وحی و قرائت لوح محفوظ»، به سراغ همان سیر نزولی و صعودی رفته و از دریچه آن به تبیین نحوه اطلاع نبی از وحی پرداخته است. وی می‌گوید: خداوند نسخه عالم را به صورت کامل نخست در عالم عقل، و سپس در عالم خیال ایجاد می‌کند و نهایتاً عالم حسّی را مطابق آن به وجود می‌آورد. علم خدا به اشیا نیز همین مراحل را طی می‌کند؛ برخلاف علم ما که انفعالی است و عکس روند فوق را دارد، یعنی هر امری که تحقق می‌یابد و به صورت وجودی درمی‌آید، صورتی از آن به حسّ ما درمی‌آید و پس از آن به خیال و آن‌گاه به عقل تسری می‌یابد.^{۴۳} پس، ترتیب صعودی عکس نزول بدوی است و آنچه در عقل آدمی حاصل می‌شود، موافق با عالمی است که قبلاً مراتبی را برای حصول، به صورت برعکس، دنبال کرده است. از آنجا که انسان کامل خلیفه خدا بر روی زمین است و همان‌گونه که پیشتر گفتیم، محل التقای عوالم و جامع نشئات ثلاث قلمداد می‌شود؛ لذا وی به هر دو سیر صعودی و نزولی اشراف دارد و از این رهگذر، بر علم الهی و لوح محفوظ - که حقایق در آن ثبت و ضبط است، - احاطه پیدا می‌کند. بنابراین، بر اساس تطابق و تحاکی عوالم، صورت و حکایتی از هر آنچه نبی در عالم عقل ادراک می‌کند در عالم مثال و اشباح برای او متجلی می‌گردد و سپس همان صورت برای او جنبه حسّی می‌یابد.^{۴۴}

د) وحی زبانی و بصری

پس از آنکه روشن شد پیامبر حقایق و معارفی را از عالم بالا دریافت می‌کند و این امر به روشنی بر وحی گزاره‌ای دلالت دارد، مناسب است به این بحث بپردازیم که آیا این وحی زبانی

نیز هست یا نه؟ به تعبیر دیگر، آیا این گزاره‌ها جامعه‌الفاظ نیز پوشیده‌اند؟ اگر پاسخ مثبت است، کی و کجا به لباس الفاظ درآمده‌اند؟ آیا پیامبر این کار را انجام داده یا خود وحی از ابتدا بدین شکل، تنزل نموده است؟

ملاصدرا صورت ظاهری الفاظ قرآن را مانند معانی عقلی آن، به کلی، نازل شده از عالم بالا در عالم اشخاص و اجسام می‌داند که البته از سمع و نظر ما غایب می‌باشد.^{۴۵} این امر کلیت نظر ملاصدرا را روشن می‌سازد که قائل به وحی زبانی است؛ اما آنچه اهمیت دارد نحوه و کیفیت نزول زبانی قرآن و وحی است که باید از منظر فلسفه مورد تحلیل قرار گیرد و ملاصدرا نیز نسبت به تبیین آن اهتمام دارد.

بر این اساس، ملاصدرا نخست به برخی انظار و افکار زمانه خویش در این باره اشاره می‌کند و سپس به نظر خویش می‌پردازد. وی تلقی رایج متکلمان و پاره‌ای از مفسران را این می‌داند که مراد از انزال وحی آن است که جبرئیل در آسمان کلام خدا را می‌شنود و آن را بر نبی مکرم فرود می‌آورد؛ چنان که می‌گویند: نامه و دستور امیر از قصر فرود آمد، حال آنکه رساله‌ای فرود نیامده، بلکه مستمع رساله و نامه را از جایگاه رفیعی اخذ و به زیردستان ابلاغ نموده است. در این جا، قول و کلام امیر از او جدا نمی‌شود و پایین نمی‌آید؛ بلکه مستمع و پیام‌رسان، آن را می‌شنود و با الفاظ خویش به اطلاع دیگران می‌رساند.^{۴۶}

اما عده‌ای اشکال کرده‌اند که کلام خدا از جنس اصوات نیست، جبرئیل چگونه می‌تواند آن را بشنود؟ معتزله در پاسخ گفته‌اند: خداوند اصوات و حروفی را بر لسان جبرئیل خلق می‌نماید و مراد از کلام الهی نیز همین است. اشاعره به گونه‌ای دیگر پاسخ داده‌اند: احتمال دارد خداوند جبرئیل را سامع کلام و منویات خویش قرار داده و سپس او را مجهز به عبارتی ساخته که بیانگر آن باشد. همچنین، احتمال دارد خداوند مکتوبی به همین شکل در لوح محفوظ خلق نموده و جبرئیل آن را قرائت کرده و یا اینکه خداوند صداهایی را به صورت قطعه قطعه در جسم مخصوصی خلق نموده و به جبرئیل عنایت کرده باشد که همین اصوات مؤدّی از کلام الهی است.^{۴۷}

ملاصدرا در اینجا به دیدگاه سومی نیز اشاره می‌کند که بر اساس آن، ملائکه نیز جسمانی و متحیرند و ملک وحی، پس از استماع الفاظ یا تلقی قلبی معانی یا بهره‌گیری از لوح محفوظ و حفظ معارف، از عالم بالا به عالم پایین تنزل می‌کند و آنها را بر رسول قرائت می‌نماید. ملاصدرا این نظر را نظر ارباب جدل و تخیل، و دور از بصیرت می‌داند.^{۴۸}

نظر دیگری نیز در زمانه ملاصدرا طرفدار داشته است که آن هم مقبول او نمی‌افتد. این دیدگاه فرایند وحی را صرف تلاقی روحانی میان ملک وحی و نبی مکرم می‌داند که از ظهور

عقلانی ملک وحی بر پیامبر به نزول وحی تعبیر می‌نماید که در واقع، از باب تشبیه معقول به محسوس، هبوط عقلی را به نزول حسی تعبیر می‌کند. بر این اساس، نزول ملک استعاره‌ای بیش نیست و به همین تراز، نزول قرآن نیز استعاره‌ای تبعی خواهد بود. مَلّاصدرا این قول را بسان نظر قبلی انحراف از طریق صواب، و هردو را گرفتار افراط و تفریط می‌داند: دیدگاه پیشین گرفتار تشبیه و این دیدگاه در تنزیه به افراط کشیده است.^{۴۹} از نظر مَلّاصدرا، این دیدگاه مخالف احادیث نبوی و اجماع اهل اسلام بر این عقیده است که پیامبر جبرئیل و سایر ملائکه مقرب الهی را با چشمان جسمانی خود می‌دیده و کلام قدسی الهی را با گوش جسدی خود، از آنها می‌شنیده است.^{۵۰}

مَلّاصدرا وارد دیدگاه مختار خویش می‌شود که البته این دیدگاه به صورت مُنقَّح و جامع بیان نشده و پاره‌های آن در کتاب‌های مختلف وی پراکنده شده است و ما با تأیید الهی درصدد دسته‌بندی و تبیین جامع و کامل آن، با لحاظ همه ابعاد، بر خواهیم آمد. مَلّاصدرا ابتدائاً توضیح می‌دهد که کلام الهی الزاماً از جنس اصوات یا حروف و حتی الفاظ و معانی نیست؛ بلکه صفت «تکلم» در مورد خداوند به صفت «قدرت» بازمی‌گردد و در هر عالمی، صورت مخصوص به خود را دارد.^{۵۱}

وجه سخن فوق آن است که از نظر مَلّاصدرا، کلام در اصل چیزی نیست جز تصویر مراد و باطن متکلم در باطن مخاطب تا مثل آنچه در ذهن و ضمیر متکلم است، در ضمیر و درون مخاطب نیز به وجود آید؛ نظیر انگشتی که به مومی می‌چسبد و نقش و نگار خود را در آن صورتگری می‌نماید. حال اگر این کار میسر نشد، سفیری ظاهری پل ارتباطی میان این دو باطن را فراهم می‌آورد؛ این سفیر می‌تواند فرستاده و رسول، رساله و نامه و یا اصواتی باشد که هیئت حرفی خاصی دارد و نقش کتاب و کلام را ایفا می‌نماید.^{۵۲}

مَلّاصدرا معتقد است: از نظر عقلی، ملاک و مناط رؤیت و استماع حسی، وجود و حضور صورت بصری (نظیر الوان و اشکال) و صورت سمعی (نظیر اصوات، کلمات و حروف) برای قوه مدرکه و باطنی نفس است که مدرک جزئیات می‌باشد و البته هم‌زمان، مشابه همین صورت، در حس مشترک که جامع همه حواس است نیز پدید می‌آید. توضیح آنکه گرچه برحسب ظاهر، شیئی که در مقابل حس ظاهر قرار گرفته، مورد تعلق سمع و بصر قرار می‌گیرد؛ ولی در واقع، این صورت حاضر در صقع نفس ناطقه است که حقیقتاً دیده یا شنیده می‌شود و صورت خارجی و مادی بالعرض مورد ادراک قرار می‌گیرد. از این‌رو، وجود نسبت وضعی مادی میان مبصر خارجی و آلت جسمانی بینایی یعنی چشم، و انطباق آن صورت در این لوح، از شرایط ضروری

رؤیت نمی‌باشد. رؤیت فقط یک شرط دارد و آن حضور صورت مُبصر نزد نفس است. تا زمانی که انسان در این نشئه تنفس می‌نماید، یکی از راه‌های حصول این صورت در نفس، انعکاس و انکشاف نور مبصر حسی است. با این وصف، نفس می‌تواند از راه‌های دیگری نیز به این صورت دست پیدا نماید که خواب یک نمونه آن است. همه آنچه گفتیم در مورد سمع هم جاری است.^{۵۳}

ملاصدرا از سوئی، مبدأ و منشأ صور را واهب‌الصور می‌داند و از سوی دیگر، نفس را فی حدّ نفسه دارای قوای ادراکی سمع، بصر، شمع، ذوق و لمس می‌داند که در صورت فقدان آلات حسی نیز واجد این ادراکات می‌باشد. البته مادام که انسان در این دنیاست و قوا و حواس باطنی او هنوز از قوه به فعلیت نرسیده است، نیازمند این آلات و ادوات خواهد بود. با این لحاظ، وقتی که نفس از ظلمات این عالم خارج شد، باز از طریق قوه متخیله به ادراک و مشاهده همه محسوسات نائل می‌گردد.^{۵۴}

بدیهی است، کسی که آکنده از علایق مادی است و به عالم بالا کم‌توجه است، امکان درک صور جز از طریق حواس ظاهری و آلات بدنی را ندارد؛ اما کسی که دارای نفسی قوی و فطرتی قدسی است، نسبت به عالم حسّ و ماده تعلق خاطر کمتری دارد، و توانایی تسخیر قوای خود را داراست (به نحوی که می‌تواند از بدن خویش منخلع گشته و به سیر در ملکوت بپردازد)، چنین شخصیتی به واسطه قوه متخیله خویش از استعمال حواس ظاهری بی‌نیاز است.

ملاصدرا بر اعتقاد خویش نسبت به تجرد قوه متخیله تأکید می‌کند^{۵۵} و شخصی را که واجد ویژگی‌های فوق است، دارای این توان می‌داند که صور جزئی را عاری از مواد و بدون استعانت و استمداد از آلات حسی، هر جا و هر زمان که بخواهد، ادراک نماید.^{۵۶} چنین انسانی را هرگاه فرصتی دست دهد که از مشاغل عالم ماده فاصله یابد، با قوه متخیله خویش از عالم طبیعت جدا شده و به عالم ارواح متصل می‌گردد و چون دارای روحی صیقلی و نریه است، حقایق آن عالم در نفس او منتقش و منعکس می‌گردد.^{۵۷}

با این وصف، باز از دیدگاه ملاصدرا نفس این انسان متعالی - با توجه به علایقی که به عالم ماده دارد، - به کلی از تدبیر قوای بدنی فارغ نشده است و لذا ادراکات او، از این تعلقات، رنگ و بو می‌پذیرد و از همین ناحیه است که نزد این انسان، ملک وحی به صورت یک شخص بشری متمثل می‌گردد و کلام الهی را به زبان می‌آورد.^{۵۸} مراد از تمثّل، ارتسام صورت ملک نزد انسان است که البته این صورت آن‌گونه که برخی از ظاهرگرایان تلقی کرده‌اند، قطعاً از ماده خارجی گرفته نشده؛ بلکه به واسطه انحدار و تنزل از عالم بالا حاصل شده است و لذا انطباعی در لوح

بصر به صورت مادی ندارد.^{۵۹} مَلّاصدرا تأکید می‌نماید: این تمثّل آن‌گونه که عده‌ای از فلاسفه مشأ - که اطلاعی از انزال و تنزیل وحی ندارند - تصوّر کرده‌اند، صرفاً خیال یا وهم نیست که هیچ واقعیتی در خارج نداشته باشد. هر آنچه نبی می‌بیند و می‌شنود، حقیقتاً از جنس کلام گوینده و نوشته نویسنده است.^{۶۰} برای روشن شدن این بحث، باید اندکی از دیدگاه مَلّاصدرا و مشأیین در مورد ابصار سخن بگوییم.

از دیدگاه صدرالمتألهین، ابصار به واسطه انشای نفس حاصل می‌شود و نفس پس از حصول شرایط، صورتی را مماثل با صورت موجود در ماده و البته مجرد از ماده، ابداع می‌نماید و این صورت قیام صدوری به نفس دارد نه حلولی.^{۶۱} همان‌گونه که قبلاً گفتیم، مَلّاصدرا در مورد صور خیالی نیز بر این نظر بود که خود نفس، این صور را البته منطبق با عالم مثال منفصل در صقع خود ایجاد می‌نماید. بر این اساس، دیدگاه مَلّاصدرا در صور مبصره نظیر صور متخیله است؛ یعنی واقعیت ابصار، فعل و انشای نفسانی در عالم مثال متصل است^{۶۲} و بصر صرفاً نقش اعدادی دارد و لذا بعد از انسلاخ نفس از بدن و یا عدم تعلق به آن (خروج از این عالم)، قوا وحدت پیدا نموده و تفاوتی میان ابصار (حس) و خیال باقی نمی‌ماند.^{۶۳}

نبی با سیر خود در عوالم سه‌گانه، پس از ادراک مشاهدات خاص هر عالم، به بازسازی آنها در عالم نفسانی خویش می‌پردازد. نبی پس از آنکه صور معقول را در عالم ملکوت توسط عقل مستفاد و از طریق اتصال به عقل فعال درک نمود، این صور را در عقل متصل خود بازسازی می‌کند و پس از تنزل به عالم مثال منفصل و ادراک صور آنجا توسط متخیله، با همین قوه به محاکات و شبیه‌سازی صور در عالم مثال متصل می‌پردازد و در نهایت نیز با تنزل نهایی به عالم ماده، و تصویرگری حسی و طبیعی از حقایق مثالی، به رؤیت ظاهری و نیز استماع زبانی آنها دست می‌یابد.

با این توصیف، صورت جبرائیل که بر نبی متمثّل گشته، توسط خود وی انشاء شده است و قیام صدوری به نفس او دارد؛ البته نه بدین معنا که صورت خیالی صرف باشد، آن‌گونه که مشأیین تلقی می‌نمایند.^{۶۴} اینان چون به عالم مثال منفصل باور ندارند، نمی‌توانند مابه‌ازایی برای آن صورت در نظر گیرند؛ ولی از دید مَلّاصدرا و با تکیه بر قواعد فلسفی او، این صورت مرتبتی نازله است از حقیقتی عالی.^{۶۵} حکیم ما اساساً معنای فرود ملک وحی را همان تمثّل ملک و ادراک مرتبت نازله او می‌داند.^{۶۶} در واقع، این فرشته وحی نیست که جابه‌جا می‌گردد تا وحی را به پیامبر انتقال دهد؛ بلکه این خود نبی است که پس از سفر از عالم شهادت به عالم غیب، از نشئه باطن به نشئه ظاهر منبعث می‌گردد.

اگر در مقام تلخیص نظر مَلَّاصِدْرَا در مورد وحی زبانی باشیم، باید بگوییم که وی وحی را هم الهی می‌داند و هم بشری. الاهیت وحی با نظر به مبدأ فاعلی و آفرینندگی آن است و بشریت آن به لحاظ مبدأ قابل، حاملی، و پذیرندگی آن. با همین تبیین است که قرآن کریم هم از منظر وی از آغاز تا انجام، از مرحلهٔ لدن و ساحت الهی تا مقطع عربی مبین، کتاب رحمانی و وحی ایزدی است.

مَلَّاصِدْرَا در جلد هفتم تفسیر قرآن، تنزّل وحی در عوالم سه‌گانه را از ابعادی دیگر واکاوی نموده است. وی در آنجا بحث وحی را با محوریت قرآن دنبال می‌کند؛ با این بیان که قرآن ابتدائاً در لوح محفوظ الهی تجلی پیدا نموده و از آنجا به سمای دنیا نازل گشته است. لوح محفوظ همان عالم عقول و محل قضای الهی است؛ این عالم مجرد است و در آن کون و فساد راه ندارد و همهٔ حقایق، جواهر عقلی، و ارواح مفارق کلی در این عالم حضور دارند. قرآن از این عالم به «ام‌الکتاب»، و خزانهٔ علم الهی تعبیر می‌نماید. اما عالم سماوی محل قدر است که تغیر و تجدد می‌پذیرد و قرآن از آن به لوح محو و اثبات یاد نموده است. در این آیهٔ شریفه، هر دو عالم مورد اشاره قرار گرفته است: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ). (حجر: ۲۱) مَلَّاصِدْرَا معتقد است: صور عقلی کلی در عالم قضا، چنان نورانیت و جمالی دارند که امکان رؤیت آنها وجود ندارد؛ مانند آینه‌ای که بسیار صیقلی است و چشم را می‌زند، به گونه‌ای که امکان رؤیت صور درون آن وجود ندارد. از این رو، صور عالم قضا نخست در لوح نفس ناطقهٔ کلی و سپس در نفوس سماوی - که قابلیت انطباق و نمایش نقوش جزئی را نیز داراست - نسخه‌برداری می‌گردد. در عالم اخیر است که متناسب با اوقات و اوضاعی که هر حادثه‌ای در عالم خارج و مادی پیدا می‌نماید، اشیا، به اشکال، اوقات، و امکانهٔ خاصی تعیین می‌یابند و از آنجا به عالم حسّ و ماده تنزّل می‌کنند؛^{۶۷} نزول قرآن^{۶۸} نیز همین فرایند و تطوّر را پشت سر می‌گذارد.^{۶۹} در همین راستا، وی به نکتهٔ ذوقی لطیفی هم اشارت می‌دهد و آن اینکه در بسیاری از آیات تنزیل و تفصیل آیات در کنار خلقت آسمان‌ها و زمین آمده است.^{۷۰}

شاید در اینجا سؤالی به ذهن خطور کند: چرا وحی باید چنین فرایندی را طی نماید؟ پاسخ این سؤال از مباحث گذشته به خوبی روشن می‌شود: اگر قرآن و حقایق آسمانی با طی مراحل نزولی پیش‌گفته به کسوت تعینات جزئی و اصوات و حروف درنیابند، انسان‌ها قابلیت درک و حمل این معارف و حقایق را پیدا نمی‌کنند.^{۷۱} مَلَّاصِدْرَا در کتاب *اسفار*، بیان جامع‌تری از این موضوع دارد. وی بر این نظر است که نزول کلام به صورت کتاب و با فرایندی تدریجی، دو هدف را دنبال می‌نماید؛ اولاً فهم آیات الهی از طریق تلاوت و تدبیر در معانی آنها بدین شکل

فراهم می‌گردد و ثانیاً چون انسان‌ها به واسطه محدودیت‌های جسمی و دنیوی نمی‌توانند دفعتهً به مشاهده آبات آفاقی و انفسی دست یابند، نزول زمینۀ درک و دریافت تدریجی و کلمه به کلمه وحی را فراهم می‌آورد.^{۷۲} وی همین دلیل و توجیه را در مورد تمثیلات قرآنی نیز به زبان می‌آورد. از نظر وی، اکثریت مردم به درک حقایق کلی جز از راه تشبیه و تمثیل راه نمی‌یابند و انبیا مأمورند که سطح ادراک مردم را رعایت نمایند.^{۷۳}

هـ) درجات وحی

همان‌گونه که در بحث از «چیستی و چگونگی وحی» آمد، مَلّاصدرا معتقد است که وحی نخست از عالم امر به عالم نفس و سپس خیال، و از آنجا به عالم حس یعنی چشم و گوش پیامبر منتقل می‌گردد. وی این نحوه نزول را بالاترین و بهترین نوع وحی می‌داند و تأکید می‌نماید که برحسب درجات نفس نبی، ممکن است شقوق دیگری از وحی را شاهد باشیم.^{۷۴}

به اعتقاد وی انبیا در اخذ و تلقی وحی هم‌رتبه نیستند. مَلّاصدرا بر اساس حدیث اول از باب سوم کتاب *الحجّه کافی*^{۷۵} که در مورد فرق میان نبی و رسول و محدث است، اعتقاد دارد: «نبی» در خواب، صورت آنچه را خداوند از علوم و معانی در لباس کلمات، و حروف، و صداها به او الهام می‌نماید، می‌بیند و می‌شنود، ولی در بیداری فرشته را نمی‌بیند؛ برخلاف «رسول» که در بیداری نیز فرشته را می‌بیند و صدا و سخن او را می‌شنود.^{۷۶} لازم به ذکر است که مَلّاصدرا بر اساس حدیث دوم همین باب، بر آن است که نبی گاهی به دیدن حس باطنی، شخصی را مشاهده می‌نماید؛ ولی سخنی از او نمی‌شنود.^{۷۷}

آن‌چه آمد، بیان آن است که از نظر حکمت صدرایی، رسول در دریافت و تلقی وحی دارای مرتبه بالاتری است. البته، رسولان نیز در دریافت وحی یکسان نیستند؛ برخی از آنها با واسطه وحی را تلقی می‌نمایند و برخی بی‌واسطه. رسولی که دارای عالی‌ترین مقام‌های رسالت است، امکان تلقی وحی را به صورت بی‌واسطه از خداوند سبحان می‌یابد؛ مانند حضرت موسی در میقات و حضرت رسول در شب معراج.^{۷۸} صاحب حکمت متعالیه تفاوت اقسام و درجات وحی را حتی در مورد یک رسول مانند آنچه درباره رسول گرامی اسلام نقل شده است، می‌پذیرد و دلیل آن را احوالات گوناگون خود پیامبر برحسب وضعیت روحی و میزان ترقی او در مراتب عالم عقول، و اینکه وحی را در کدام مرتبه و منزل، تلقی نماید، می‌داند.^{۷۹} از این‌روست که نبی اکرم گاهی نزول وحی را بر خود، به زنگ جرس تشبیه می‌نماید؛ گاهی نیز از تجسم ملکی شبیه به انسان، در برابر خود، سخن به میان می‌آورد.^{۸۰} البته نفس نبی در برخی از اوقات و

احوال آنچنان صیقلی و شفاف می‌گردد و به کمال تجرد می‌رسد که از کلیه اشتغالات جسمی فارغ و عقل بالفعل می‌شود؛ در این حال است که پیامبر با چشم درون و عاقله خویش، عقل فعال را که معلم قدسی وی است، به همان صورت و سیرت خاص او می‌بیند و علوم را از وی دریافت می‌نماید. مَلَّاصِدْرَا آیه شریفه (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَ هُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى) (نجم: ۷-۵) و نیز آیه (وَ لَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَى عِنْدَ صِدْرَةِ الْمُنْتَهَى) (نجم: ۱۳-۱۴) را در همین راستا دانسته و بر اساس روایات گفته که پیامبر اعظم دوبرابر این نوع وحی (رؤیت جبرئیل در چهره اصلی خویش) را از سر گذرانده است.^{۸۱} همچنین، گاه نبی به درجه و مقامی می‌رسد که دیگر واسطه‌ای را میان خود و مبدأ اول بر نمی‌تابد و کلام الهی را مستقیماً می‌شنود. وی آیه (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى) (نجم: ۸-۱۰) را راجع به این حالت می‌داند.

(و) نقد و بررسی نظریه

۱. بدیهی است که نظر مَلَّاصِدْرَا در بحث عوالم، نسبت به نظر مشایبان صائب‌تر است؛ زیرا هم ادله عقلی و هم آیات و روایات متعددی، وجود عالم برزخ و مثال را تأیید می‌نمایند. مَلَّاصِدْرَا در تبیین وحی، از وجود این عالم بسیار بهره برده است. از نظر نگارنده، بدون لحاظ عالم مثال و تطابق میان عوالم، نمی‌توان نظریه‌ای سازوار و متقن در نحوه نزول وحی و مراتب آن به ویژه در بحث رؤیت صور غیبی و تمثیل ارائه نمود. ما در بخش‌های بعد، این مطلب را باز خواهیم کرد.

۲. مَلَّاصِدْرَا عقل فعال را آخرین حلقه از زنجیره عقول، و رابط میان عالم ملکوت و عالم ناسوت می‌داند. عقل فعال از سویی خالق عالم حسّ و کائنات مادی و زمانی، افاضه‌کننده صورت‌ها، و فعلیت‌بخش قوه‌هاست و از سوی دیگر غایت آن می‌باشد؛ زیرا غایت قصوای ایجاد عالم کون و کائنات حسّی، خلقت انسان بوده و غایت خلقت انسان نیز مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاً اعلی است که از طریق اتحاد با عقل فعال به دست می‌آید. در واقع، نفس آدمی به قدر اتصال و اتحاد خود با عقل فعال به درک معقولات دست می‌یابد.

علاوه بر تطبیق عقول بر ملاتکه، وی عقل فعال را روح‌الامین و روح‌القدس می‌داند. روح‌الامین دست‌کم در اطلاق قرآنی آن، همان جبرئیل است. بیان مَلَّاصِدْرَا این‌گونه است: «... الملک الملهم للحقایق من قبل الله و هو العقل الفعال الملهم للعلوم فی العقل المنفعل و إلى ما یطلع علیه».^{۸۲} البته مَلَّاصِدْرَا در مقام تبیین این انطباق، توضیح بیشتری می‌دهد. و می‌گوید: روح نبی در عالم عقول، با عقل فعال ارتباط پیدا می‌نماید و حقیقت وحی هم جز این نیست. سپس همین ارتباط از طریق قوه خیال محاکات و بازسازی، و عقل فعال در عالم مثال (متصل

یا منفصل) به شکل ملک وحی متمثل می‌گردد.^{۸۳} وی در شرح اصول کافی، برای این تطابق، چند دلیل ذکر می‌کند: اول آنکه در آیاتی از سوره تکویر (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ) (تکویر: ۱۹-۲۰)، خداوند جبرئیل را ملکی می‌داند که نزد صاحب عرش مقام دارد و چون صاحب عرش خداوند است که منزّه و دور از مکان و جسم داشتن است، هر کسی که نزد خداست نیز منزّه از جسم و مکان خواهد بود که این دستمایه خوبی برای تطبیق عقل فعال بر جبرئیل است؛ دلیل دیگری که مَلَّاصدرا ارائه می‌نماید آن است که آموزنده علوم، خود باید عقل بالفعل باشد و حالت بالقوه نداشته باشد که در مورد ملائکه، این فعلیت تام ثابت شده است.^{۸۴}

ناگفته پیداست که در اینجا جهان‌بینی فلسفی اندیشمند ما، صبغه دینی و قرآنی به خود گرفته و توفیقی میان حکمت و شریعت حاصل می‌آید که از یک منظر می‌تواند از نقاط قوت اندیشه وی باشد. در واقع، مَلَّاصدرا بر آن است که نبی از رهگذر اتصال به عقل فعال، به حقایق و علوم دست می‌یابد و در وحی‌شناسی قرآنی، جبرئیل رسول و واسطه وحی خوانده می‌شود؛ انطباق عقل فعال بر جبرئیل امین می‌تواند وحی‌شناسی فلسفی را گامی به وحی‌شناسی قرآنی نزدیک سازد.

البته از زاویه‌ای دیگر، می‌توان این انطباق را به چالش نیز کشید. گرچه براهین متعدّد عقلی وجود عالم عقول و ملکوت را تأیید می‌نماید، ولی منحصر کردن عقول در ده و نیز تطبیق عقول بر ملائکه و عقل فعال بر ملک وحی را تنها می‌توان در حدّ فرضیه دانست؛ به ویژه که هیچ‌گونه دلیلی از سوی مشایبان و فلاسفه صدرایی بر مطابقت عقل مفارق بر فرشته وحی، که فرودآورنده معارف الهی و شرایع آسمانی بر قلب پیامبران می‌باشد، اقامه نشده است.^{۸۵} همچنین، در متون دینی، ملائکه وسایط فیض الهی و مدبّرات امور عالم خوانده شده‌اند؛^{۸۶} ولی با توجه به اینکه در رویکرد فلسفی، عقل فعال، واسطه فیض میان عالم ملکوت و عالم مادی است که خلقت و افاضه تمام وجودات توسط آن صورت می‌پذیرد، تطبیق آن بر جبرئیل امین درخور تأمل خواهد بود؛ زیرا در منابع دینی، چنین شأنی برای جبرئیل امین و نیز سایر ملائک مطرح نشده است. ضمن اینکه فلاسفه روشن نکرده‌اند که از عقل فعال، که مجرد است، چگونه ماده و جهان مادی صادر شده است؟! در واقع، به دلیل تنزه خدا از ماده و کثرت، فلاسفه به وساطت عقول متمسک شده؛ ولی نهایتاً به همان اشکال گرفتار آمده‌اند و این روشن می‌کند که سلسله عقول نمی‌تواند راه‌حلّ درستی برای پیدایش عالم باشد.^{۸۷} به‌علاوه، اگر وحی از عقل فعال یعنی جبرئیل اخذ می‌شود، پس چرا گاهی پیامبر زودتر از جبرئیل به تلاوت آیات

می‌پردازد؛ به نحوی که از جانب خدا مورد نهی قرار می‌گیرد؟! (لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه). (طه: ۱۱۴)^{۸۸} تلاوت آیات، قبل از جبرئیل، معنایی جز آگاهی پیامبر از مفاد وحی پیش از اتصال و اخذ معارف وحیانی از عقل فعال ندارد و این بدان معناست که عقل فعال نقش چندانی در افاضه معارف به نبی ایفا نمی‌کند؛ مگر آنکه بگوییم: آگاهی پیامبر ناشی از نزول و افاضه دفعی قرآن است که قبلاً توسط عقل فعال (جبرئیل) صورت پذیرفته است.

۳. این سخن درست است که بهره‌گیری ملاًصدرا از عنصر حدس، مجال خوبی را برای تبیین بهتر وحی در اختیار او قرار می‌دهد که ما دو نمونه آن را ارائه می‌دهیم: اولاً عنصر حدس و در واقع اطلاع از سبب (حدّ وسط)، تفاوت میان وحی و الهام را در نظریه وحی صدرایی کاملاً شفاف می‌سازد و البته با مضامین دینی نیز تاحدودی تطابق پیدا می‌نماید. همچنین، وجه قوت دیگری دارد که در معارف اکتسابی و غیرحدسی، نخست مجهول برای انسان مطرح می‌شود و سپس انسان به سراغ حدّ وسط می‌رود؛ ولی در حدس، ابتدا انسان به حدّ وسط می‌رسد و از مجرای آن به معرفت بارمی‌یابد.^{۸۹} حال، ممکن است که از ابتدا شوقی برای رسیدن به آن مطلوب داشته یا نداشته باشد: «و أمّا الحدس و هو أن يتمثل الحدّ الأوسط فی الذهن دفعة إمّا عقبی طلب و شوق من غیرحرکه و إمّا من غیر اشتیاق و حرکه».^{۹۰} این دقیقاً همان چیزی است که در وحی از منظر درون‌دینی بر آن تأکید می‌شود که: چه بسا نبی منتظر وحی نبوده، ولی باران پیام الهی به صورت غیرمنتظره بر او باریده است؛ از طرف دیگر، چه بسا رسول تمنای وحی داشته، اما وحی دریافت نمی‌کرده است.^{۹۱} ملاًصدرا، همین ویژگی عدم پیش‌بینی در حدس را بر وحی و الهام تطبیق داده است.^{۹۲}

با همه این نقاط قوتی که برای دخالت دادن عنصر حدس در وحی صدرایی مطرح نمودیم، راقم این رساله بر آن است که ملاًصدرا با طرح این عنصر، خود را در معرض اشکالات جدی و بنیادی تری قرار داده است؛ گو اینکه با این تبیین، وحی مجرای کاملاً عادی و عرفی پیدا می‌نماید که بیشتر، استعداد افراد در آن تعیین‌کننده می‌باشد. ملاًصدرا یادآوری می‌کند که واکاوی‌ها و تلاش‌های قوه نظری برای یافتن مجهولات از طریق استدلال و مقدمات، تنها زمینه‌ساز افاضه عقل فعال خواهد بود و خود علت دست‌یابی به معرفت نیست.^{۹۳}

ملاًصدرا بر این باور است که همان‌گونه که علوم بدیهی را عقل فعال افاضه می‌نماید و عقل هیولانی را از قوه به فعلیت می‌رساند و در این نکته تمام فلاسفه اتفاق نظر دارند، علوم اکتسابی هم که از طریق قیاس به دست می‌آید، افاضه واهب ماورای طبیعی است و قیاسات نقش علت معده را ایفا می‌کند. جالب آنجاست که ملاًصدرا در این مقام، حدس را کنار قیاس می‌نشاند و

آن را نیز معدّ تلقّی می‌نماید؛ زیرا حدس و تفکر با یکدیگر تفاوت اصولی ندارند و تنها در این امر تمایزند که سرعت انتقال در حدس بالاتر است.

با این وصف در مورد انبیا که سخن از قوّه حدس است، افاضه معرفت و حیانی، فرایندی کاملاً عادی - و از طریق عقل نظری - پیدا می‌کند و سرانجام به علمی حصولی منجر می‌شود. توجه داریم که در معرفت حدسی هم این حدّ وسط است که نقش ایفا می‌نماید؛ البته با این تفاوت که این حدّ وسط، نه در فرایندی دوحرکتی، بلکه دفعتاً حاصل آمده است.^{۹۴}

اشکال دیگری نیز در اینجا مطرح می‌شود: گرچه براساس مطالبی که از مَلّاصدرا در مورد حدس آوردیم، استفاده می‌شود که وی برای حدس نیز مراتب و درجاتی قائل است^{۹۵} و عالی‌ترین درجه حدس را به انبیا و اولیا اختصاص می‌دهد، گویا وی غفلت نموده است؛ چرا که به باور وی، هر انسانی که به مرتبه عقل مستفاد برسد، از نفس قدسی برخوردار خواهد شد. و لذا همه آنچه در مورد انبیا و اولیا گفته شد، شامل حال او خواهد شد؛ به ویژه آنکه مَلّاصدرا تصریح می‌نماید که شدیدالحدس بودن، در انسان‌ها، امری کاملاً معقول و ممکن است و هر انسانی که این ویژگی را داشته باشد، «من حیث لایحتسب» مورد عنایت عالم بالا قرار می‌گیرد. گویا از نظر مَلّاصدرا حتی افراد غیر شدیدالحدس نیز توانایی دسترسی به معارف نورانی عالم ملکوت را دارند که البته برخلاف افراد صاحب حدس، با زحمت و مشقت بسیار میسر می‌شود.^{۹۶} با این توصیف، «تحدّی و مبارزطلبی» قرآن، با چالش روبه‌رو خواهد شد.

شاید به ذهن خطور کند که مَلّاصدرا، ویژگی حدس را به عنوان تنها مشخصه انبیا ذکر ننموده، بلکه سه خصلت را در کنار هم به عنوان خصایل اختصاصی انبیا آورده و از قضا تصریح نموده است که شاید این ویژگی‌ها به صورت منفرد در سایر انسان‌ها نیز محقق شود؛^{۹۷} لذا نمی‌توان اشکال نمود که قوّه حدس در دیگران نیز یافت می‌شود و این وحی را عمومی می‌سازد. باری، این توجیه قانع‌کننده نیست؛ زیرا اینکه این سینا و مَلّاصدرا ویژگی‌های دیگری نیز برای انبیا آورده‌اند که مجموعه آنها در غیرنبی جمع نمی‌شود، نهایتاً دیدگاه آنان را مبنی بر اینکه نبی در دریافت معارف کلی معقول از قوّه حدس بهره می‌برد، تغییر نمی‌دهد و همین، مورد اشکال نگارنده است؛ چراکه سایر انسان‌های شدیدالحدس نیز دست‌کم در دریافت معارف معقول دقیقاً همان مدل وحی را طی می‌نمایند و در این مقام، تفاوتی میان آنان و انبیا نخواهد بود. صبحی صالح در مقام نقد این اندیشه می‌گوید:

حق این است که طبیعت واقعیت‌های دینی و آگاهی‌های غیبی که به پدیده وحی مربوط می‌شود، به هیچ وجه با فعالیت‌های بخش ناخودآگاه وجود انسان که سعی در کشف

مجهولات از طریق حدس زدن سریع در امور و فراست‌های خاص باطنی دارد، قابل توجه نیست. همان‌طور که با معیارهای فعالیت‌بخش خودآگاه انسان نیز مانند استدلال منطقی و استنباط تدریجی نتایج از مقدمات، این نوع از آگاهی‌های غیبی را نمی‌توان توجه کرد.^{۹۸}

۴. مآصدرا در تبیین رؤیت ملک توسط نبی، از موضوع «تمثل» بهره جسته است. همان‌گونه که گفتیم، تمثل در معنای عام خود به محاکات و شبیه‌سازی قوه متخیله اطلاق می‌شود؛ تمثل از حقایق و حیانی اعم از کلی و جزئی کپی‌برداری می‌کند و آنها را در اختیار سایر قوا می‌گذارد. ظاهراً تلقی فیلسوف ما در مسئله تمثل، مورد تأیید قرآن نیز هست؛ چون خداوند در قرآن کریم در یک‌جا از تعبیر تمثل استفاده کرده و آن در سوره مریم است که خداوند از ماجرای ملاقات حضرت مریم با جبرئیل، این‌گونه یاد می‌نماید: «فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً» (مریم: ۱۷) در این آیه، تصریح شده است که جبرئیل برای حضرت مریم، به صورت انسان متمثل گشت و حضرت مریم نیز او را به صورت انسان دید و لذا از دیدن او به وحشت افتاد: «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَانِ مِنْكَ إِن كُنْتَ تَقِيًّا» (همان: ۱۸) علامه طباطبایی در المیزان، در تفسیر این آیه، می‌فرماید:

جبرئیل وقتی برای حضرت مریم متمثل شد، بر همان حقیقت و جوهر ملکی خویش باقی بود و تبدیل به انسان نشد، بلکه به صورت بشر ظهور پیدا نمود؛ یعنی حضرت مریم او را به صورت بشر دید و در ظرف ادراکی وی به صورت بشر ظاهر شد و البته در خارج از ادراک حضرت مریم، جبرئیل این‌گونه نبود. لذا این با معنای لغوی تمثل نیز انطباق پیدا می‌نماید؛ زیرا معنای تمثل چیزی برای کسی در لغت، آن است که آن‌شئ نزد آن‌کس به صورت خاصی ظاهر شده، نه آنکه آن‌شئ استحاله شده و به‌شئ دیگری تبدیل گردد. حاصل آنکه تمثل، همان ظهور یک‌شئ برای انسان به شکلی است که برای انسان معهود است و غرض آن تمثل را نیز تأمین می‌نماید. در مورد بحث، پیش‌فرض ذهنی اشخاص از پیام‌آوری آن است که انسانی پیام را دریافت نموده و به نزد مخاطب پیام بیاید و از طریق گفت‌وگو پیام را به او برساند.^{۹۹}

با نظر به این معنا از تمثل است که علامه میان تمثل و تشکل تفاوت می‌نهد. در تشکل، ظرف ذهن و عین با هم انطباق دارند. ملک کاملاً از ماده میراست؛ از این‌رو، ملک فقط تمثل جسمانی می‌یابد، نه تشکل جسمانی.

حال، اگر در مقام تطبیق میان بحث فلسفی و قرآنی باشیم، در ناحیه رؤیت ملک می‌توان خبر از اشتراک تبیین فلسفی با نظریه قرآنی داد و البته می‌توان تلاش فلاسفه را در تبیین

رؤیت ملک که ماهیتی روحانی و ملکوتی دارد، ارج نهاد. در واقع، بر اساس این تبیین است که می‌توان به فهمی صائب از آیات مذکور و آیات مشابه^{۱۰۰} دست یافت. از سوی دیگر، نقش قوه خیال و خلاقیت آن در صورت و صفت بخشیدن به جبریل اگرچه مورد قبول مَلَّاصدراست، ولی قطعاً با تبیینی که فارابی و سایر فلاسفه مشاء از این تمثّل دارند، متفاوت است. یادآور شدیم که مَلَّاصدرا معتقد است: نفس نبی، پس از نزول به عالم مثال و کشف حقایق مثالی این عالم که کاملاً مطابق با عالم عقلی است، از طریق قوه متخیله، به خلق مجدد آنها در صقع ذات خویش روی می‌آورد؛ البته این کار هم کار خداست، یعنی همان خدایی که در کشف معنوی، معارف عقلی را در اختیار قوه ناطقه نبی قرار می‌دهد، همو در کشف صوری و حسّی، معارف عقلی را البته در ساحت نفس نبی و از طریق قوای متخیله و حواسّ وی، به لباس الفاظ و اشکال متصوّر می‌نماید. مَلَّاصدرا در رساله‌ای با عنوان *المسائل القدسیه*^{۱۰۱} تصریح می‌کند که وقتی نفس در کمال اعتدال قرار گرفت و قوه متخیله به مبادی عالیّه متصل شد، همه افعال او فعل خداست و انبیا و اولیا از این قبیل‌اند و لذا خداوند به نبی اکرم فرمود: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی». عبارت مَلَّاصدرا این است:

نعم اذا اتصلت النفس بالمبادئ العالیة و اعتدلت صفاتها، فیوشک ان یکون فعلها فعل الحق، كما للأنبياء و الأولیاء و یکون من شأنها ان تخاطب بقوله تعالی: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی».^{۱۰۲}

این است عصاره نظریه مَلَّاصدرا که نهایتاً وی را به نزول زبانی قرآن از عالم بالا، و استناد الفاظ آن به خدا مجاب می‌سازد. در واقع، «تنزل باطنی وحی بظاهر» در مجلا و ظرف قوای نبی صورت می‌پذیرد؛ بی‌آنکه اراده نبی در آن خلل و تصرفی داشته باشد. در اینجاست که جنبه الهی وحی و جنبه بشری آن، به تفکیک، جایگاه خود را پیدا می‌نماید؛ بی‌آنکه به هویت متعالی و قدسی وحی خسارتی وارد آمده باشد.

۵. به نظر می‌رسد که مدل حکمی مَلَّاصدرا برای تبیین وحی بسیار ارزشمند و جامع است، آن‌هم در مورد معرفت و حیانی که در دسترس معدودی از انسان‌ها قرار داشته است و اکثر مردم و حتی اندیشمندان از آن محروم بوده‌اند و قاعدتاً از چند و چون آن بی‌خبرند و معلومات اندکی هم که از رهگذر آیات و روایات در مورد چستی وحی به دست می‌آید، کمک زیادی به فهم ماهیت پیچیده و رازآلود وحی نمی‌نماید. در این میان، جرئت و جسارت حکیمان در ورود به این عرصه و دست‌اندازی به فهم ابعاد و اضلاع آن، ستودنی است؛ به‌ویژه مَلَّاصدرا که دست‌کم،

در درک وحی زبانی، مدلی جامع‌تر و محکم‌تر از سایرین ارائه و آن را با آموزه قرآنی وحی نیز قرین نموده است.

بر اساس نظریه فلسفی مَلَّاصِدْرَا، در هر وحی، صعودی است و نزولی؛ البته ما بر اساس مضامین دینی، فقط به قوس نزولی آن توجه کرده و از بعد دیگر بی‌اطلاع بوده‌ایم. از منظر مَلَّاصِدْرَا، قوس صعودی وحی انکارناپذیر است؛ زیرا در غیر این صورت، تبیین نزول آن نیز با اشکالات جدی روبه‌رو می‌شود. ما بی‌آنکه بخواهیم در این امر چون و چرا نماییم، فقط به طرح این مسئله می‌پردازیم که: با این توصیف، پیامبر باید دست‌کم لحظاتی قبل از وحی از عالم مادی منقطع گردد تا بتواند آن سیر صعودی را طی نماید و بعد وحی به قوس نزولی درآید و در مشاعر و قوای او تنزل و ترتب یابد و حال آنکه بر اساس گزارش‌های قرآنی و روایی چنین چیزی مشاهده نمی‌گردد؛ چه بسا پیامبر سرگرم صحبت در جمع مردم و اصحاب‌اند که ناگهان جبریل بی‌مقدمه وحی را بر قلب مبارک ایشان نازل می‌نماید. توجه می‌کنیم که در مدل حکمی، گویا یک حالت منتظره و تمهیدی از جانب پیامبر وجود دارد که می‌توان از آن به قوس صعود تعبیر نمود. برای مثال، چگونه می‌توان درباره حضرت موسی با این مدل دو قوسی، به تبیینی پسندیده ره یافت؟ می‌دانیم که موسی وقتی به دنبال سرپناهی برای زن و فرزند خویش است، درختی را در مقابل خود می‌بیند که از درون آن آتشی زبانه می‌کشد که به خود درخت آسیبی نمی‌رساند در حالی که می‌خکوب و حیرت‌زده است، ناگهان با سخن خدا و وحی روبه‌رو می‌گردد.

شاید در مقام دفاع از این توجیه، به ذهن برسد که مَلَّاصِدْرَا مدل دو قوسی را بهترین و برترین نوع وحی می‌دانست^{۱۰۲} و این نشان می‌دهد که وی در همه انحای وحی، به این تبیین باور ندارد؛ لذا در اولین وحیای که به پیامبران می‌شده، قطعاً وی از این مدل تبعیت نمی‌نماید. این پاسخ قانع‌کننده نمی‌باشد، زیرا دو اشکال جدی فراروی آن است: اول آنکه صدرالمتألهین روشن ننموده که اگر این مدل اختصاص به بهترین مرتبه وحی دارد، در سایر درجات، چگونه نزول وحی را تبیین می‌نماید (با استقصایی که ما در جمیع آثار وی داشته‌ایم، مَلَّاصِدْرَا تبیین دیگری را برای سایر درجات وحی بیان ننموده است)؛ در ثانی، اگر این دو قوس اختصاص به بهترین نوع وحی دارد، چگونه است که در بسیاری از نمونه‌های دیگر وحی نیز به جز برهه اول رسالت و نبوت، حتی در جایی که پیامبر در عالی‌ترین حالات و در حال انقطاع از خلق است، باز همان وحی تک‌قوسی را شاهدیم؟ یا اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، دست‌کم در مضامین دینی، با چنین تفکیکی مواجه نمی‌گردیم که در بهترین حالات، مثلاً در حال عبادت و

تهجد، پیامبر از بهترین نوع وحی بهره‌مند شده باشد و در جایی که حالت منتظره نداشته و انقطاع از خلق به صورت کامل برای او پیدا نشده است (مثل جنگ یا دادوستد) از درجات پایین‌تر وحی مستفیض شده باشد. از قضا، شاهدیم که در برهه‌ای که وحی نازل نمی‌گردد،^{۱۰۴} پیامبر چشم به آسمان دارد و انتظار وحی را می‌کشد. در واقع، اگر بخواهیم بر اساس نگاه فلسفی سخن بگوییم، پیامبر خود به صعود می‌پردازد؛ ولی از وحی خبری نیست. این موارد، نظریه مَلَّاصدرا را با چالش‌هایی عمیق روبه‌رو می‌نماید.

افزون بر این، برای آیاتی که به صورت امر و نهی وارد شده‌اند و جنبه حکایتی ندارند (بلکه انشایی هستند)، چگونه می‌توان سه مرحله عقلی، مثالی، و حسی را تصویر نمود؟^{۱۰۵} بدیهی است که این مراحل و مراتب صرفاً در حقایق و اموری که دارای مابه‌ازای خارجی‌اند، معنا و مفهوم پیدا می‌نماید نه انشاییاتی که در عالم وجود، به لحاظ فلسفی، نمی‌توان آنها را واجد مابه‌ازا دانست؛ گرچه به اعتقاد ما، این انشائیات به پشتوانه حقایق از سوی خداوند حکیم جعل شده‌اند. البته شایان ذکر است که این اشکال فقط در حد انشائیات به مَلَّاصدرا وارد است و توسعه آن به حوادث طبیعی، تاریخی، و اجتماعی^{۱۰۶} - نظیر مجادله‌های اهل کتاب، مشرکان، و بت‌پرستان با پیامبر یا تهمت‌ها و افتراءاتی که دشمنان پیامبران به آنان می‌زدند و مسائلی از این دست - صحیح نیست؛ زیرا درست است که تکثر، تحول، و جسمانیت متن واقعیت این حوادث را تشکیل می‌دهد و حقیقت این گزاره‌ها امور مادی و زمانمند است، ولی این امر هیچ منافاتی با آن ندارد که این حوادث مبادی و مراتب مجردهای داشته باشند که در عوالم ماورا وجود دارند. اساساً دیدگاه انطباق عوالم و امکان اشرف، همین ادعا را دارد؛ وگرنه ما حتی در آیات مربوط به معارف و احکام هم، می‌توانیم این اشکال را تسری دهیم. از این گذشته، خود آیات قرآن نیز وجود بحث و بسیط قرآن را در عالم بالا و در ام‌الکتاب تأیید می‌نماید^{۱۰۷} که البته اسباب نزول و حوادث تاریخی و جزئی، به تفصیل و نزول آیات آن منجر می‌گشته است.^{۱۰۸}

۶. اشکالاتی نیز در بخش درجات وحی به ذهن می‌رسد: اشکال اول آنکه اگر در وحی، اتصال نفس نبی به عقل فعال شرط است (در حالی که عقل فعال هم از سوی مَلَّاصدرا بر جبریل تطبیق یافته است)، لاجرم مَلَّاصدرا باید وحی بی‌واسطه را نپذیرد و در همه انحاء وحی نقش جبریل را الزامی بداند؛ حال آنکه همان‌گونه که پیش از این گفتیم، وی به درجات مختلف وحی و به ویژه وحی بی‌واسطه میان پیامبر و خدا التزام دارد. اشکال وقتی قوت می‌یابد که می‌بینیم مَلَّاصدرا در برخی نوشته‌هایش به تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری پرداخته و اولین قسم (آل و حیاً) را به وحی بی‌واسطه اختصاص می‌دهد و «تکلم من وراء حجاب» را اساساً وحی ملکمی می‌داند.^{۱۰۹}

اشکال دوم این است که صاحب حکمت متعالیه تفاوت درجات وحی را حتی در مورد یک پیامبر مانند رسول اکرم ﷺ روا می‌داند و دلیل آن را احوالات گوناگون خود پیامبر برحسب وضعیت روحی و میزان ترقی او در مراتب عالم عقول، و اینکه وحی را در کدام مرتبه و منزل، تلقی نماید، می‌انگارد.^{۱۱۰} بدین ترتیب، پیامبر در بهترین نوع وحی (وحی بی‌واسطه) که گفت‌وگوی بی‌پرده میان خدا و رسول اکرم است باید در عالی‌ترین درجات و حالات روحی باشد. از سوی دیگر، در روایات آمده است که حالت غش و بیهوشی که در حین نزول وحی برای پیامبر عارض می‌گشت، فقط در حال وحی بی‌واسطه بوده است. با این حال، بر اساس گزارش‌های تاریخی و روایی می‌بینیم که پیامبر گاهی در حالات معمولی، در میان اصحاب، مورد وحی بی‌واسطه قرار گرفته است؛ بی‌آنکه در حال انقطاع کامل و ترقی در عقول عالیه باشد. خلاصه آن که گرچه تبیین مآصدرا - به لحاظ نظری - باب طبع و مقبول است و با مبانی فلسفی وی کاملاً تناسب دارد، ولی این تبیین چندان با تحلیل درون‌دینی همخوانی ندارد.

آخرین نقد هم در بخش درجات وحی، به تناقض در بیان مآصدرا برمی‌گردد: وی در جایی تمثیل ملک را برای پیامبر به عدم انقطاع کامل وی از تدبیر بدن و یا از عالم مثال بازمی‌گرداند^{۱۱۱} و در ادامه، همین تنزل تمثلی وحی را عالی‌ترین نوع وحی می‌داند؛^{۱۱۲} این در حالی است که در جای دیگر، وی وحی بی‌واسطه را بالاترین درجه وحی می‌داند که همان‌گونه که پیشتر گفتیم، ناشی از اوج ترقی پیامبر در عالم عقول است.^{۱۱۳} بدیهی است که در وحی بی‌واسطه، هم بر اساس آموزه‌های دینی و هم مطابق با مبانی فلسفی مآصدرا، تمثلی مشاهده نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. مآصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۷۵-۳۷۶.
۲. همان، ص ۲۹۳.
۳. همان، ج ۴، ص ۱۲۹.
۴. همان، ج ۶، ص ۲۷۵. مآصدرا در فاتحه هفتم از مفتاح اول مفاتیح الغیب نیز بحثی تحت عنوان «فی فایده انزال الکتب و الرساله علی الخلق» دارد. (ر.ک: مآصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۳۰-۳۲).
۵. در بخش اقسام و مراتب وحی، تفاوت میان الهام و وحی روشن خواهد شد.
۶. مآصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۸۱.
۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۶؛ محمدتقی مصباح، شرح الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۹.
۸. همان، ج ۷، ص ۳۸۱.
۹. مآصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۵۵.
۱۰. همان.
۱۱. همان، ص ۳۵۶.
۱۲. وی در جای دیگری دارد: «الملك المُلهم للحقایق من قبل الله» (همان، ص ۳۴۹).
۱۳. ر.ک: مآصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۵۴ و ج ۶ ص ۲۷۷؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۱ و ص ۳۴۴.
۱۴. مآصدرا در موضعی دیگر، دوازده شرط برای رئیس اول ذکر می‌نماید. ر.ک: همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۵۷-۳۵۹.
۱۵. همان، ص ۳۵۶.
۱۶. ر.ک: مآصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۵۲.
۱۷. همان، ج ۷، ص ۴۲ و نیز ص ۱۵۳.
۱۸. مآصدرا در جایی این را والاترین ویژگی نبی نزد خواص می‌داند. ر.ک همان، ج ۶، ص ۲۸۱.
۱۹. مآصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۱؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۷. بر همین اساس، مآصدرا وقوع معجزه و خوارق عادات را در راستای کمال قوه حساسه می‌داند. ر.ک: همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۲-۳۴۳ و ۳۴۵؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۹-۲۸۰.
۲۰. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۹۵.
۲۱. همان، ج ۷، ص ۲۸۲.
۲۲. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۵۶.
۲۳. همان، ص ۳۴۱.
۲۴. همان، ص ۳۴۲.
۲۵. همان.
۲۶. مآصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۵۱.
۲۷. همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۸۱.
۲۸. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۸-۳۴۹.

۲۹. ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۶.
۳۰. همان، ص ۱۱۷.
۳۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۸-۳۴۹؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۸. از این‌روست که نبی هم الفاظ و هم معانی را درک می‌نماید، ولی تنها به درک معانی بدون الفاظ نائل می‌آید.
۳۲. ر.ک: همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۶؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۶.
۳۳. ر.ک: همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۶-۳۴۷.
۳۴. همان، ص ۳۴۷-۳۴۸.
۳۵. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۶؛ ر.ک: همو، مفاتیح الغیب، صص ۳۳-۳۴.
۳۶. ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، ص ۴۷۶.
۳۷. از نظر ملاصدرا، افلاک هم واجد عقل‌اند و هم واجد نفس، ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۹.
۳۸. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۴۷۶-۴۷۷.
۳۹. ملاصدرا نفوس فلکی را همان ملانک می‌داند. ر.ک: ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۶.
۴۰. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۶.
۴۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۱۴.
۴۲. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۴۷۷؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۶؛ همو، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۳۶.
۴۳. ملاصدرا با تأکید بر یکی از اصول فکری خود یعنی اتحاد عقل و معقول، حس و محسوس، و خیال و متخیل به اثبات این مدعا می‌رسد که هر ادراکی که در انسان صورت می‌پذیرد، در واقع اتحاد وجودی انسان را با آن صورت و عالم مربوط به آن دربردارد؛ لذا سیر صعودی انسان همراه با سیر صعودی عوالم رقم می‌خورد. ر.ک: همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۵۱.
۴۴. ر.ک: همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۸.
۴۵. همان، ج ۱، ص ۲۹۴.
۴۶. همان، ص ۲۹۵-۲۹۶.
۴۷. همان، ص ۲۹۶.
۴۸. همان.
۴۹. همان، ص ۲۹۷.
۵۰. همان.
۵۱. همان.
۵۲. ر.ک: ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ر.ک: همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۳۳۷ و همچنین همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ص ۶۱. ملاصدرا در این مطالب و تعابیر و تمثیلات، وامدار فارابی است. ر.ک: ابونصر فارابی، فصوص الحکم، ص ۸۸.
۵۳. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۹۸ و نیز ر.ک: همو، المبدأ والمعاد، ص ۴۷۴-۴۷۵.
۵۴. ر.ک: همو، تفسیر القرآن الکریم.

۵۵. وی در شاهد ثانی از مشهد ثالث کتاب شواهد، تجرّد قوّه متخیله را ثابت می‌نماید و همچنین ر.ک: ملاصدرا، *العرشیه*، ص ۲۳۷.
۵۶. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، ص ۲۹۹. این صور از صوری که توسط حواسّ ظاهری ادراک می‌گردد، از نظر وجودی، قوی‌تر و شفاف‌تر است (مَلّاصدرا، *الأسفار الأربعة*، ج ۹، ص ۱۹۴).
۵۷. همان، ج ۱، ص ۲۹۹.
۵۸. همان، ص ۲۹۹-۳۰۰. در واقع، نبی مانند هر انسان دیگری دارای نفسی دو وجهی است؛ وجهی رو به عالم ملکوت، و وجهی رو به عالم ملک و شهادت دارد. وجه اول، مدخل وحی و الهام، و وجه دوم مدخل تمثیل و تصویر است. ر.ک: مَلّاصدرا، *المبدأ والمعاد*، ص ۴۷۰.
۵۹. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ص ۳۰۰؛ همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۴۷۶.
۶۰. همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۳۵-۳۶؛ همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۷، صص ۲۵-۲۶.
۶۱. همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۰ و ج ۶، ص ۲۶۰؛ ملاصدرا، *العرشیه*، ص ۲۳۷.
۶۲. همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۲۹۹.
۶۳. همان، ج ۹، صص ۱۹۲-۱۹۴.
۶۴. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۳۵؛ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۴۱۹.
۶۵. مَلّاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۷، ص ۲۵ و ۲۷-۲۸.
۶۶. مَلّاصدرا، *شرح اصول کافی*، ج ۲، ص ۴۴۵-۴۴۶.
۶۷. ر.ک: همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، صص ۱۲۶-۱۲۷.
۶۸. مَلّاصدرا تنها قرآن را از میان کتاب‌های آسمانی، مشمول این فرایند می‌داند.
۶۹. ر.ک: ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷، صص ۱۰۵-۱۰۶.
۷۰. ر.ک: مَلّاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۷، صص ۲۹-۳۲.
۷۱. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، ص ۲۷۹.
۷۲. همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۷، صص ۱۳-۱۴.
۷۳. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷، ص ۳۸۰؛ همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۹۶.
۷۴. همان، ج ۱، ص ۳۰۰.
۷۵. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۷۶.
۷۶. ملاصدرا، *شرح الاصول الکافی*، ج ۲، ص ۴۴۴. مَلّاصدرا این مطلب را در اسفار نیز بیان نموده، با این تفاوت که از رسول با عنوان روح قدسی یاد می‌نماید: «إن الروح القدسیة تخاطب الملائكة فی البقطة و الروح النبویة تعاشرهم فی النوم» (ر.ک: همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۷، ص ۲۸) و در اصل، فارابی را می‌توان مبدع این نظر دانست. (ر.ک: فارابی، *فصوص الحکم*، ص ۷۳، فص ۳۳).
۷۷. ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، همان، ص ۴۴۶.
۷۸. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، ص ۳۰۱.
۷۹. همان؛ و نیز ملاصدرا، *المظاهر الالهیه*، ص ۶۳.

۸۰. ر.ک: ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۰۱.
۸۱. همان و نیز ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۲۱۲.
۸۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۴۹؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۳۲۵؛ همو، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۲۴.
۸۳. همو، الاسفار الاربعه، همان، صفحات ۲۵ و ۲۷-۲۸.
۸۴. ملاصدرا شرح اصول کافی، ج ۲، صص ۴۴۵.
۸۵. جعفر سبحانی، «تبیین وحی»، کلام اسلامی، ش ۲۶، ص ۱۰.
۸۶. مرحوم طبرسی، ذیل آیه «فالمدبرات امرأ» در سوره نازعات می‌گوید که مراد از این آیه جبریل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل‌اند که تدبیر امور عالم را به عهده دارند. ر.ک: فضل‌بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۹، ص ۴۳۰.
۸۷. حنا الفاخوری و خلیل الجرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۴۱۹.
۸۸. ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۴، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.
۸۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۸۷.
۹۰. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ص ۸۶.
۹۱. موسی ملایری، تبیین فلسفی وحی، ص ۱۵۲.
۹۲. ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۸-۳۴۹.
۹۳. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۲۷۱-۲۷۲.
۹۴. همو، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۸۷.
۹۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۱.
۹۶. ابن سینا نیز می‌گوید: محال نیست که برخی از انسان‌ها، همه یا اکثر معقولات را به خاطر قوه حدس و استعداد ذاتی در کوتاه‌ترین زمان به دست آورند. حال، از میان این افراد، برخی که جذب شهوات نشده‌اند، به درجه نبوت می‌رسند. ر.ک ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۶-۱۱۷.
۹۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۴.
۹۸. صبحی صالح، پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی، ص ۳۵.
۹۹. سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۴، ص ۳۶-۴۰.
۱۰۰. آیاتی که در آنها از نزول ملائکه و بشارت به حضرت ابراهیم برای تولد اسحاق و یا از ورود ملائکه‌ای که برای عذاب قوم لوط آمده بودند، به منزل حضرت ابراهیم خبر می‌دهد.
۱۰۱. گرچه اکثر ترجمه‌نویسان این رساله را جزء آثار ملاصدرا ذکر نموده‌اند و بعضی نیز آن را از آثار مشکوک وی آورده‌اند، ولیکن برخی از محققان، دلایلی قوی برای انتساب آن به ملاصدرا آورده‌اند. ر.ک مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی بر همین رساله، ص ۲-۱.
۱۰۲. ملاصدرا، رسائل فلسفی، ص ۶۱.
۱۰۳. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۰۰.
۱۰۴. در نزول قرآن، ما یک فترت سه‌ساله را شاهد هستیم.

۱۰۵. جعفر سبحانی، همان، ص ۱۱.
۱۰۶. رک: همان و نیر علی ربّانی گلپایگانی، «تبیین فلسفی وحی»، قیسات، ش ۴۸، ص ۱۴-۱۵.
۱۰۷. نظیر زخرف: ۳-۴ و نیز هود: ۱.
۱۰۸. برای مطالعه تفصیلی، رک: سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۳، ص ۵۳-۵۴.
۱۰۹. مَلّاصدرا، اسرار الآیات، ص ۱۹.
۱۱۰. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۳۰۱.
۱۱۱. همان، ج ۱، ص ۲۹۹.
۱۱۲. همان، ص ۳۰۰.
۱۱۳. همان، ج ۲، ص ۳۰۱.



منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- جوادی آملی، عبدالله، *وحی و نبوت*، قم، اسراء، ۱۳۸۸.
- رتبانی گلپایگانی، علی، «تبیین فلسفی وحی»، *قبسات*، ش ۴۸، سال سیزدهم، تابستان ۱۳۸۷.
- سیحانی، جعفر، «تبیین وحی»، *کلام اسلامی*، ش ۲۶، سال هفتم، تابستان ۱۳۷۷.
- سبزواری، ملأهادی، *شرح المنظومه*، تهران، تاب، ۱۳۷۹.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، *رسائل فلسفی*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲.
- _____، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- _____، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
- _____، *العرشیه*، تهران، مولا، ۱۳۶۱.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، بنیاد حکمت ملأصدرا، ۱۳۸۷.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- صالح، صبحی، *پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی*، ترجمه محمد مجتهد شبستری، چ سوّم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، چ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۳ق.
- فخوری، حنا و الجرّ خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینه الفاضله*، بیروت، دار المشرق، ط.السادسة، ۱۹۹۱م.
- _____، *السیاسة المدنیة*، ط.الثانیة، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶م.
- _____، *فصوص الحکم*، چ دوم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
- مصباح، محمدتقی، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- ملایری، موسی، *تبیین فلسفی وحی*، قم، کتاب طه، ۱۳۸۴.